GABRIEL MARCEL

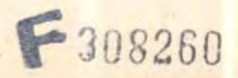
POSICION
Y APROXIMACIONES CONCRETAS AL MISTERIO ONTOLOGICO

3



LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
DIRECCION GENERAL DE PUBLICACIONES


F 308260

EDICIONES
FILOSOFIA Y LETRAS

Opúsculos preparados por los maestros de la Facultad de Filosofía y Letras y editados bajo los auspicios del Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Números públicados:

1. *Schiller desde México*: Prólogo, biografía y recopilación de la Dra. M. O. de Boop.

2. Agostino Gemelli: *El psicólogo ante los problemas de la psiquiatría.* Traducción y nota del Dr. Oswaldo Robles.

3. Gabriel Marcel: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico.* Prólogo y traducción de Luis Villoro.

Números en prensa:

4. Carlos Guillermo Koppe: *Cartas a la patria* (Dos cartas alemanas sobre el México de 1830). Traducción del alemán, estudio preliminar y notas de Juan A. Ortega y Medina.

5. José Torres: *El estado mental de los tuberculosos. Un poeta filósofo: Giacomo Leopardi.* Prólogo, biografía, bibliografía y notas de Juan Hernández Luna.

POSICION Y APROXIMACIONES CONCRETAS AL MISTERIO ONTOLOGICO

GABRIEL MARCEL

POSICION

Y

APROXIMACIONES CONCRETAS

AL

MISTERIO ONTOLOGICO

Prólogo y traducción de

LUIS VILLORO

MÉXICO, 1955

PROLOGO

Position et approches concrètes au mystère ontologique, *que aparece en castellano por primera vez, fué el título de una conferencia leída por Gabriel Marcel en la Sociedad de Filosofía de Marsella, el 21 de enero de 1933. En el curso del mismo año fué publicada como apéndice de una obra de teatro del propio Marcel,* Le monde cassé *(Desclée de Brouwer, París, 1933). La segunda edición, esta vez en opúsculo separado, corrió a cargo de Nauwelaerts y Vrin, Lovaina-París, en 1949, y apareció precedida por una introducción de Marcel de Corte.*

En el Journal metaphysique, *Marcel se preocupaba ya por volver a encontrar el ser en el seno del* cogito. *Este ensayo plantea temáticamente esa cuestión. Para desbrozar el camino a una respuesta, introduce la famosa distinción entre "problema" y "misterio". El misterio ontológico será, desde entonces, el tema central de la filosofía de Marcel. Desde la reflexión sobre el ser cobran nueva luz las determinaciones existenciales que le son más caras:* presencia, fidelidad, disponibilidad, esperanza, *aparecen como vías de acceso al ser, allende la esfera de la objetivación, más allá de lo problemático. Así, este ensayo reúne claramente, por primera vez, las dos vertientes en que podía haber parecido dividida la filosofía marceliana: la preocupación ontológica y la descripción existencial.*

Situado a mitad de un camino, Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico *sirve de culminación a la primera etapa* (Journal metaphysique) *y de funda-*

mento a la postrera (Du réfus a l'invocation, Metaphysique de l'espérance, Le mystère de l'être, *etc.*). *Desde su publicación, todas las determinaciones existenciales del pensamiento de Marcel pueden considerarse como un progresivo descubrimiento de la esfera del "misterio" que había vislumbrado este ensayo. Testimonio de un encuentro espiritual decisivo, expresión aún balbuciente de una nueva intuición, punto de partida y fundamento de una fecunda aventura del pensamiento, el ensayo que presentamos a los lectores de "Filosofía y Letras" en este volumen, señala un hito decisivo en la trayectoria del existencialismo contemporáneo.*

L. V.

nento a la poética (Du refus à l'invocation, Métaphysique de l'espérance, Le mystère de l'être, etc.). Desde su publicación todas las determinaciones existenciales del pensamiento de Marcel pueden considerarse como un progresivo descubrimiento de lo cifrado del "misterio" que había vislumbrado en este curso. Testimonio de un encuentro espiritual decisivo, expresión más hondamente de una nueva inquietud, punto de partida y fundamento de una fecunda aventura del pensamiento, el ensayo que presentamos a los lectores de "Filosofía y Letras" es acaso, además, señala un hito decisivo en la trayectoria del existencialismo contemporáneo.

POSICION Y APROXIMACIONES CONCRETAS AL MISTERIO ONTOLOGICO

El título que he elegido para esta meditación es propio para asustar a los profanos, no me lo recato, pero también para escandalizar a los filósofos. Estos, en efecto, suelen dejarles el misterio a los teólogos por un lado, a vulgarizadores de la mística o del ocultismo, como Maeterlinck, por el otro. Es evidente, además, que el término *ontológico* se ha desacreditado ante los ojos de los filósofos formados al contacto con el idealismo, y sólo presenta para los no filósofos una significación de las más va-

gas. En cuanto a los pensadores impregnados de doctrinas escolásticas, el término *ontológico* tiene para ellos un sonido familiar, pero, por otra parte, ellos reservan casi siempre el nombre de misterio para los misterios revelados.

Tengo plena conciencia, pues, de las resistencias que forzosamente voy a encontrar y de los reproches en que voy a incurrir. Debo decir, con todo, que la terminología en cuestión me parece la única adecuada para el conjunto de consideraciones que voy a esbozar, y cuya importancia es, a mi ver, central. Si se encuentran aquí algunos lectores de mi *Journal metaphysique*, no tendrán dificultad en constatar que las tesis fundamentales que voy a proponer son la culminación de toda la evolución filosófica y espiritual que se persigue al través del *Journal*.

Mejor que partir inmediatamente de definiciones abstractas y de argumentaciones dialécticas propias para descorazonar

en seguida a mis auditores, quisiera presentar primero una especie de caracterización global e intuitiva de un hombre que carezca del sentido ontológico, del sentido del ser, o mejor dicho, que haya perdido conciencia de poseerlo. De modo general, así es el hombre moderno, y si la exigencia ontológica lo socava aún, lo hace sordamente, como una oscura erupción. Me pregunto si un psicoanálisis más delicado y profundo que el desarrollado hasta ahora no llegaría a delatar los efectos mórbidos que engendra la represión de ese sentido, de esa exigencia desdeñada.

Me parece que la época contemporánea se caracteriza por lo que podría llamarse, sin duda, el *desorbitamiento* de la idea de función; tomo aquí la palabra función en su acepción enteramente general, la que comprende a la vez las funciones vitales y las funciones sociales.

El individuo tiende a aparecer ante sí mismo y ante los demás como un haz de

funciones. Por razones históricas extremadamente profundas y que aún sólo captamos parcialmente, el individuo ha llegado progresivamente a tratarse a sí mismo como un agregado de funciones cuya jerarquía le parece problemática, sujeta, en todo caso, a las interpretaciones más contradictorias.

Funciones vitales ante todo; y apenas si es menester indicar el papel que han podido representar en esta reducción el materialismo histórico por un lado, el freudismo por el otro. Funciones sociales en seguida: función consumidor, función productor, función ciudadano, etc.

Entre unas y otras hay lugar teóricamente, es cierto, para las funciones psicológicas. Pero se ve de inmediato que las funciones propiamente psicológicas tenderán siempre a interpretarse, ora en relación con las funciones vitales, ora en relación con las funciones sociales, y que su autonomía será precaria, su especificidad

controvertida. En este sentido Comte, ayudado además por su incomprensión total de la realidad psicológica, dió pruebas de una especie de poder de adivinación al negarse a designarle un lugar a la psicología en la clasificación de las ciencias.

Aún nos encontramos aquí en plena abstracción; pero el tránsito a la más concreta de las experiencias se efectúa en este terreno con extremada facilidad.

Me acontece a menudo interrogarme con una especie de ansiedad lo que puede ser la vida o la realidad interior de cualquier empleado del *metro*, por ejemplo; el hombre que abre las puertas, o el que perfora los billetes. Hay que reconocer que en él, y a la vez fuera de él, todo concurre para determinar la identificación de este hombre y de sus funciones; no hablo sólo de su función de empleado, o de miembro de un sindicato, o de elector, hablo también de sus funciones vitales. La expresión, bastante terrible en el fondo, de *empleo del tiempo*,

encuentra aquí su cabal utilización. Tantas horas se consagran a tales funciones. También el sueño es una función que hay que cumplir para poder cumplir con las otras funciones. Lo mismo sucede con el ocio, con el descanso. Concebimos perfectamente que un higienista llegue a declarar que un hombre necesita divertirse tantas horas por semana. Se trata de una función orgánico-psíquica que debe tomarse tan en cuenta, supongo, como las funciones sexuales, por ejemplo. Inútil insistir; basta con este esbozo. Vemos cómo se precisa aquí la idea de una especie de libro de contabilidad vital, cuyos detalles varían naturalmente según los países, los climas, los empleos, etc. Pero lo que importa es que haya un libro de contabilidad.

Sin duda, principios de desorden, de ruptura, pueden manifestarse: el accidente en todas sus formas, la enfermedad. Concebiremos muy bien, por tanto, y es lo que sucede a menudo en América y creo que en

Rusia, que el individuo se someta, como un reloj, a verificaciones periódicas. La clínica aparece aquí como casa de control y como taller de reparación. Y aun desde la misma perspectiva del funcionamiento se considerarán problemas esenciales como el *birth-control.*

En cuanto a la muerte, parece aquí, desde una perspectiva objetiva y funcional, fuera de uso, caída en lo inutilizable, *desperdicio* puro.

Apenas es menester insistir en la impresión de ahogante tristeza que se desprende de un mundo así centrado en la función. Me limitaré a evocar aquí la penosa imagen del jubilado y también la imagen enteramente afín de esos domingos citadinos en que los paseantes dan justamente la sensación de estar jubilados de la vida. En un mundo de esta clase, la tolerancia con que se beneficia el jubilado tiene algo de risible y siniestro.

Pero no sólo existe la tristeza de ese espectáculo para quien lo contempla; existe el malestar sordo, intolerable, que resiente quien se ve reducido a vivir como si se confundiera efectivamente con sus funciones; y ese malestar basta para demostrar que hay allí un error o un abuso atroz de interpretación que un orden social cada vez más inhumano y una filosofía inhumana también (que, si bien lo preformó, se calcó después en ese orden) han tendido por igual a enraizar en las inteligencias indefensas.

He tenido ocasión de escribir que, con tal de tomarla en su acepción metafísica y no física, la distinción de lo lleno y de lo vacío me parecía más fundamental que la de lo uno y lo múltiple. Esta observación cobra aquí todo su significado. La vida en un mundo centrado en la idea de función está expuesta a la desesperación, porque en realidad ese mundo está vacío, porque suena hueco; si resiste a la desesperación es sólo en la medida en que, en el seno de esa

existencia y a su favor, actúan ciertas potencias secretas que no está en capacidad de pensar o de reconocer. Sólo que esa profunda ceguera tiende inevitablemente a reducir la acción posible de esas potencias y a privarlas a la postre de su punto de apoyo.

Haré notar por un lado que ese mundo está henchido de problemas, por el otro, que está animado de la voluntad de no dejar ningún lugar al misterio. Me reservo precisar en seguida técnicamente el sentido de esta distinción, fundamental a mi ver, entre el problema y el misterio. Por ahora me limitaré a indicar que eliminar o tratar de eliminar el misterio es, en el mundo funcionalizado de que hablamos, hacer actuar en presencia de los acontecimientos que rompen el curso de la existencia —el nacimiento, el amor, la muerte—, esa categoría psicológica y pseudocientífica de lo *enteramente natural*, que merecería un estudio particular. No se trata, a decir verdad, sino del residuo de un racionalismo degradado,

según el cual la causa explica el efecto, es decir, da cuenta plena de él. En un mundo de esa clase hay una infinidad de problemas, porque las causas no nos son conocidas en detalle, y por tanto hay un lugar para las investigaciones indefinidas. Fuera de esos problemas teóricos, hay problemas técnicos innumerables, también ligados a la cuestión de saber cómo las diferentes funciones sociales y vitales, inventariadas después de haber sido fichadas, pueden ejercerse sin mengua las unas de las otras. Por otra parte, entre problemas teóricos y problemas técnicos la solidaridad es rigurosa; pues los problemas teóricos dependen de técnicas definidas y, a la inversa, los problemas técnicos sólo pueden resolverse donde hay cierto saber teórico previamente constituído.

En un mundo tal, la exigencia ontológica, la exigencia de ser, se extenúa justo en la medida en que, por un lado, la personalidad se fracciona, mientras por el otro

triunfa la categoría de lo *enteramente natural*, y en que se atrofian por consiguiente lo que habría que llamar quizás las potencias de asombro. Este término, me apresuro a decirlo, no es bueno; no tenemos en nuestra lengua el equivalente preciso de los términos *wunder* y *wonder* que aseguran la posibilidad de una especie de circulación vital entre el asombro y el milagro.

Pero, en fin, esta exigencia ontológica, ¿no podemos ahora abordarla directamente y tratar de cernirla? En realidad esto sólo es posible, me temo, hasta cierto punto. Por razones profundas y que aparecerán poco a poco, sospecho que esta exigencia presenta el carácter singular de no poder ser enteramente transparente a sí misma.

Si nos esforzamos por traducirla sin alterarla, nos veremos conducidos a decir poco más o menos esto:

Es menester que haya —o sería menester que hubiera— *ser*, que no se reduzca

todo a un juego de apariencias sucesivas e *inconsistentes* —esta última palabra es esencial— o, para usar la frase de Shakespeare, a una historia contada por un idiota; en ese ser, en esa realidad aspiro ávidamente a participar de alguna manera — y tal vez esta exigencia misma es ya en cierto grado una participación, por rudimentaria que sea.

Una exigencia semejante, hagámoslo notar, ya está en el corazón del pesimismo más radical. El pesimismo sólo cobra un sentido si significa: seguramente sería menester que el ser fuera; con todo, el ser no es — y yo mismo, quien hago esta constatación, por consiguiente nada soy.

En cuanto a definir con mayor precisión lo que quiere decir esta palabra: el ser, convenimos en que es extremadamente difícil. Propondré solamente esta vía de aproximación: el ser es lo que resiste —o sería lo que resistiera— un análisis exhaustivo sobre los datos de la experiencia, que trata-

ría de reducirlos progresivamente a elementos cada vez más desprovistos de valor intrínseco o significativo (un análisis de este tipo se persigue al través de las obras teóricas de Freud, por ejemplo).

Cuando, en la *Ville*, el pesimista Besme declara que *nada es*, quiere decir justamente que a este análisis, a esta prueba, no resiste ninguna experiencia. Esa especie de apologética al revés que constituye el pesimismo absoluto, gravitará siempre en torno de la muerte considerada precisamente como exposición, como evidencia de la nada última.

Un filósofo que se niegue a tomar en cuenta la exigencia ontológica es, con todo, posible: hacia esa abstención ha tendido incluso el pensamiento moderno en su conjunto. Pero aquí hay que distinguir entre dos actitudes que a veces estaríamos tentados a confundir: la una consistirá en mantenerse sistemáticamente en reserva, será la actitud agnóstica en todas sus formas; la

otra, mucho más osada, más valerosa, más coherente, tenderá a ver en la exigencia ontológica la expresión de un dogmatismo caduco del que ha dado cuenta, de una vez por todas, la crítica idealista.

La primera actitud presenta, a mi ver, un sentido exclusivamente negativo; no corresponde en realidad sino a una determinada política de la inteligencia: "*La cuestión no se planteará.*"

La segunda pretende, por el contrario, apoyarse en una teoría positiva del pensamiento. Es imposible criticar en detalle esa filosofía; únicamente observaré que me parece tender hacia un relativismo que se niega a reconocerse a sí mismo, o aun hacia un monismo de lo válido que ignora lo personal en todas sus formas, que ignora lo trágico, que niega lo trascendente e intenta reducirlo a expresiones caricaturescas que desconocen sus caracteres esenciales. Observaré también que, por el hecho mismo de que esa filosofía hace continuamente

hincapié en la actividad verificadora, llega a ignorar la *presencia*, la realización interior de la *presencia* en el seno del amor, que trasciende infinitamente toda verificación concebible, puesto que se ejerce en el seno de algo inmediato situado allende toda mediación pensable. Esto se aclarará en cierta medida con lo que sigue.

Por lo que a mí respecta, opino que la exigencia ontológica sólo puede acallarse por un acto arbitrario, dictatorial, que mutila la vida espiritual en su misma raíz. De cualquier modo, ese acto es posible — nuestras condiciones de existencia son tales que podemos realmente creer que lo efectuamos; es lo que no hay que olvidar.

Estas primeras reflexiones acerca de la exigencia ontológica, al hacer resaltar su indeterminación, dejan aparecer una esencial paradoja; ante todo, enunciar esa exigencia supone embarcarme en un dédalo de problemas: ¿el ser es?, ¿qué es el ser? Pero no puedo dirigir mi reflexión sobre estos

problemas sin que se abra bajo mis pies un nuevo abismo: ¿yo, que interrogo por el ser, puedo estar seguro de que soy?

Con todo, yo que formulo este *problema*, debería poder mantenerme fuera —*más acá* o *más allá*— de este problema que formulo. En realidad es claro que no hay tal; la reflexión me muestra que este problema invade, en cierta forma de un modo inevitable, ese *proscenium* teóricamente preservado. Sólo por una ficción, el idealismo de forma tradicional trata de mantener al margen del ser una conciencia que lo pone o que lo niega.

Por lo mismo no puedo dejar de preguntarme: ¿quién soy yo que pregunto por el ser? ¿Qué calidad tengo para proceder a estas investigaciones? ¿Si yo no soy, cómo podría esperar verlas llegar a su término? Incluso admitiendo que yo sea, ¿cómo puedo estar seguro de que soy?

En contra de la idea que debe presentarse aquí naturalmente, creo que en este

plano el *cogito* no puede prestarnos ningún socorro. Cualquiera que haya sido el pensamiento de Descartes, si nos pone en posesión de algo indudable, este algo indudable sólo concierne al sujeto epistemológico como órgano de un conocimiento objetivo. El *cogito*, como he escrito en otro lugar, guarda el sello de lo válido y nada más; la prueba de ello está en la indeterminación acerca del *yo*. El *yo soy* se presenta, me parece, como un todo indescomponible.

Una objeción queda por prever: una de dos, se dirá: o bien el ser mentado por la pregunta ¿qué soy yo? concierne al sujeto de conocimiento, y en ese caso estamos exactamente en el plano del *cogito*, o bien lo que llamamos exigencia ontológica es tan sólo el cabo extremo —si no la falaz transposición— de una exigencia propiamente vital de la que el metafísico no tiene que preocuparse.

Pero ¿acaso no consiste aquí el error, ante todo, en cortar arbitrariamente la pre-

gunta ¿soy yo? del "problema" ontológico tomado en su conjunto? En realidad, ambos sólo pueden tomarse y abordarse simultáneamente. Pero igualmente, como vamos a ver, se destruyen de algún modo *en cuanto problemas*.

Hay que añadir que la posición cartesiana, de hecho, no es separable de un dualismo que por mi parte rechazaría sin vacilar. Plantear el problema ontológico es interrogarse por la totalidad del ser y por mí mismo en cuanto totalidad.

Además, y de manera correlativa, puede preguntarse si no debe justamente rechazarse esta disociación de lo intelectual y de lo vital, con la resultante depreciación arbitraria o la arbitraria exaltación de lo vital. No hay ciertamente motivo para negar que sea legítimo efectuar distinciones de orden en el seno de la unidad de un viviente que piensa y se esfuerza por *pensarse*; mas el problema ontológico no se plantea sino allende esas distinciones y para ese

ser tomado en su más comprehensiva unidad.

Si tratamos de dominar la situación que hemos alcanzado en este punto de nuestra reflexión, constataremos que estamos en presencia de cierto impulso hacia una afirmación que, en último análisis, parece no poder establecerse; pues no puedo considerarme calificado para enunciarla sino a partir de esa afirmación misma.

Observemos que esta situación no podría presentarse si me encontrara efectivamente frente a un problema que resolver; en tal caso, en efecto, trabajaría sobre ciertos datos, pero al mismo tiempo procedería, todo me autorizaría a proceder, como si no tuviera que ocuparme de ese yo en cuestión, como si no hubiera que tomársele en cuenta. El es un presupuesto, y nada más.

Aquí, por el contrario, lo que llamaría el *status* ontológico de interrogar adquiere una importancia decisiva. Por otro lado, mientras me sujeto a la reflexión misma,

parece que me aventuro en una regresión sin término. Sólo que, por el hecho mismo de que concibo la imposibilidad de asignar un término a esa regresión, en cierta manera la rebaso, reconozco que ese proceso regresivo permanece interior a una determinada afirmación *que yo soy más bien que la enuncio*: al enunciarla la quiebro, la fragmento, me dispongo a traicionarla.

Podría decirse en un lenguaje inevitablemente aproximativo, que mi interrogación por el ser presupone una afirmación en la que yo sería en cierta forma pasivo, *y de la que yo sería el soporte más bien que el sujeto*. Pero esto no es más que un límite que no puedo realizar sin contradicción. Me oriento, pues, hacia la posición o el reconocimiento de una participación que posee una realidad de sujeto; esta participación, por su definición misma, no puede ser *objeto* de pensamiento; no podría hacer las veces de una solución, pero se encuentra

allende el mundo de los problemas: es meta-problemática.

Podemos ver, a la inversa, que si puede afirmarse algo meta-problemático, será como trascendente a la oposición de un sujeto que afirmara el ser y del ser *en cuanto afirmado por ese sujeto* — y como algo que funda de alguna manera esta oposición. Poner algo meta-problemático es pensar el primado del ser respecto del conocimiento (no del ser *afirmado*, sino más bien del ser *afirmándose*), es reconocer que el conocimiento está envuelto por el ser que, en cierta forma, le es interior; en un sentido análogo quizás al que Paul Claudel trató de precisar en su *Art poétique*. Desde esta perspectiva, contrariamente a lo que se esfuerza en vano por establecer la teoría del conocimiento, existe pura y simplemente un misterio del conocer; el conocimiento se suspende en un modo de participación del cual ninguna epistemología puede esperar dar cuenta, porque ella misma lo supone.

En el punto en que nos encontramos, puede precisarse la distinción entre problema y misterio: un misterio es un problema que tropieza en sus propios datos, que los invade y, por ende, se rebasa como simple problema. Una serie de ejemplos nos permitirá conferir a esta definición un contenido captable.

Es evidente que hay un misterio de la unión del alma y del cuerpo; la unidad indivisible que siempre se expresa inadecuadamente en fórmulas tales como: *tengo un cuerpo, hago uso de mi cuerpo, siento mi cuerpo*, etc., es exterior a cualquier análisis y en modo alguno podría reconstituirse por vía sintética a partir de elementos que serían lógicamente anteriores a ella; no sólo está dada, yo diría que es *donante* en el sentido de lo que llamaré la presencia de mí mismo ante mí mismo, presencia cuyo acto de conciencia de sí no es más que una simbolización inadecuada a fin de cuentas.

Vemos inmediatamente que no es posible trazar una línea limítrofe entre el problema y el misterio. Pues un misterio puesto ante la reflexión tiende inevitablemente a degradarse en problema. Esto se vuelve manifiesto particularmente en el problema del mal.

Casi inevitablemente, en efecto, me veo llevado a tratar el mal como un desorden que contemplo y del que intento discernir sus causas o su razón de ser — o su finalidad secreta. ¿Cómo funciona "esta máquina" de manera tan defectuosa? ¿O es que este carácter defectuoso aparente deriva de un carácter defectuoso y real de mi visión? En el segundo caso, es en mí donde residiría el verdadero desorden, pero ese desorden seguiría siendo objetivo respecto de mi pensamiento que lo descubre o lo constata. Pero el mal puramente constatado o contemplado deja de ser el mal sufrido; simplemente deja de ser el mal. En realidad sólo lo capto como mal en la

medida en que *me atañe*, es decir, en la medida en que estoy *implicado* en él, en el sentido en que estamos implicados en un negocio; esta implicación es fundamental aquí, y sólo puedo hacer abstracción de ella por una ficción injustificable; pues, de vez, procedería como si yo fuera Dios y un Dios contemplativo.

Vemos claramente cómo cae aquí la distinción entre lo que está en mí y lo que sólo estaría ante mí; cae bajo los golpes de una reflexión reductora: de una reflexión a la segunda potencia.

Pero es obvio que en el amor es donde mejor vemos borrarse la frontera entre lo *en mí* y lo *ante mí*; tal vez sería incluso posible mostrar que efectivamente coincide la esfera de lo meta-problemático con la del amor, que un misterio como el del alma y el cuerpo sólo es captable a partir del amor, y que en cierta forma expresa el amor.

Es inevitable además que una reflexión que no ha reflexionado sobre sí misma, al

enfrentarse con el amor, tienda a disolver lo meta-problemático, a interpretarlo en función de elementos abstractos como la voluntad de vivir, la voluntad de poder, la libido, etc.; por otra parte, puesto que el orden de los problemas es el orden de lo válido, sería extremadamente difícil —o incluso imposible— refutar esas interpretaciones sin colocarse en un terreno diferente, en el cual, para decir verdad, pierden su sentido. Al mismo tiempo, tengo la seguridad, tengo la garantía —y esta seguridad me envuelve cual manto protector— de que, mientras ame, realmente no tengo que inquietarme por esas reducciones menospreciantes.

Se podría preguntar: ¿cuál es, pues, el criterio del amor real? Hay que responder que sólo hay criteriología en el orden del objeto o de lo problematizable; pero ya vislumbramos a distancia el valor eminente que, desde la perspectiva ontológica, cabe asignar a la fidelidad.

Otro ejemplo más inmediato, más particular, y que me parece adecuado para esclarecer la diferencia entre un misterio y un problema:

Alguien tiene un encuentro que suscitará una resonancia profunda, perdurable, en su vida. Cada quien puede haber experimentado lo que significa a veces, desde el ángulo espiritual, un encuentro — y, con todo, es algo que los filósofos han ignorado o desdeñado comúnmente, sin duda porque el encuentro sólo interesa a la persona en tanto persona; no es universalizable, no concierne al ser pensante en general.

Es evidente que, si se quiere, un encuentro tal plantea un problema en cada ocasión; pero también vemos muy claramente que la solución de ese problema se encuentra más acá de la única cuestión que importa. Si me dicen, por ejemplo, "encontró usted a tal persona en tal lugar, porque a ella le gustan los mismos paisajes que a usted o porque su salud la obliga a se-

guir el mismo tratamiento que usted sigue", vemos inmediatamente que la respuesta es irrelevante. En Florencia o en Engadine hay al mismo tiempo que yo muchas personas que se supone comparten mis gustos; en el balneario en que me curo hay un número considerable de enfermos del mismo padecimiento que el mío. Pero la presunta identidad de ese gusto o de ese padecimiento no nos aproxima en el sentido real de la palabra; no guarda relación con la afinidad íntima, única en su género, de que aquí se trata. Por otra parte, sería rebasar los límites del razonamiento válido tratar esa afinidad misma como causa y decir: "es ella precisamente la que determinó nuestro encuentro".

Así pues, estoy en presencia de un misterio, es decir, de una realidad cuyas raíces hincan allende lo problemático propiamente dicho. ¿Eludiremos la dificultad declarando que no se trata al fin y al cabo sino de una feliz casualidad, de una coincidencia?

Una protesta surge luego del fondo de mí mismo contra esa fórmula vacua, contra esa negación ineficaz de algo que aprehendo por el centro de mí mismo. Mas aquí volvemos a encontrar la definición inicial del misterio como problema que tropieza en sus propios datos: yo que me interrogo por el sentido de la posibilidad de ese encuentro, no puedo colocarme realmente fuera o frente a él; estoy comprometido en ese encuentro, dependo de él, en cierta manera estoy en su interior, él me envuelve y me comprende — aunque yo no lo comprenda. Sólo por una especie de negación o de traición puedo decir: "después de todo, hubiera podido no suceder; de todos modos hubiera seguido siendo quien era, quien soy aún". Y tampoco hay que decir: "fuí modificado por él como por una causa exterior". No, él me desarrolló desde dentro, actuó respecto de mí como principio interior a mí mismo.

Sólo que esto es muy difícil de captar sin deformarlo. Inevitablemente me veré tentado a reaccionar contra ese sentimiento de interioridad del encuentro, tentado por mi misma probidad, tentado porque desde cierto ángulo debo juzgar como juzgaría lo mejor de mí, lo más seguro en todo caso.

Existe el riesgo de que estos esclarecimientos afiancen indirectamente en el espíritu de mis auditores una objeción previa que conviene plantear aquí lo más claramente posible.

Lo meta-problemático, se dirá, es de cualquier modo un contenido de pensamiento; ¿cómo no interrogar entonces por el modo de existencia que le conviene? ¿Qué nos asegura de esa existencia? ¿No es ella misma altamente problemática?

Mi respuesta será tan categórica como sea posible: pensar o, con mayor exactitud, afirmar lo meta-problemático, es afirmarlo como indudablemente real, como algo de lo que no puedo dudar sin contradicción.

Estamos aquí en una zona en la que ya no es posible disociar la idea misma y la certeza o índice de certeza que la afecta. Pues esa idea *es* certeza, *es* garantía de sí, es, en esa medida, otra cosa y más que una idea. Pero el término *contenido de pensamiento* que figuraba en la objeción es de lo más engañoso. Pues un contenido, a pesar de todo, es algo extraído de la experiencia; mientras que sólo podemos elevarnos a lo meta-problemático o aun al misterio por un procedimiento que nos desprenda o nos despegue de la experiencia. Desprendimiento *real;* desapego *real,* y no *abstracción,* es decir, ficción reconocida como tal.

Y aquí nos encontramos emplazados frente al recogimiento, pues en el recogimiento y sólo en él se cumple ese desprendimiento. En lo que a mí respecta, estoy convencido de que no hay ontología posible, es decir, aprehensión del misterio ontológico, en el grado que sea, sino para un ser capaz de recogerse — y de atestiguar, por

ende, que no es un viviente puro y simple, una criatura entregada a su vida y sin dominio sobre ella.

Es preciso hacer notar que el recogimiento, que ha preocupado muy poco a los filósofos puros, es muy difícilmente definible — aunque no fuera sino porque trasciende el dualismo del estado y del acto o, con mayor exactitud, porque concilia en sí esos dos aspectos antinómicos. Esencialmente es el acto por el que me recobro como unidad: la palabra misma lo indica, pero este recobro, esta recuperación, presenta el aspecto de una distensión, de un abandono. *Abandono a, distensión en presencia de* — sin que pueda de ningún modo hacer seguir esas preposiciones por un substantivo que rigieran. El camino se detiene en el umbral...

Por añadidura, la problematización se verificará aquí como en todas partes, y es el psicólogo quien porfiará en efectuarla. Es menester hacer notar que el psicólo-

go no se encuentra en mejor posición de aclararnos el alcance metafísico del recogimiento, que el valor noético del conocer.

En el seno del recogimiento tomo posición —o, con mayor exactitud, me pongo en estado de tomar posición— frente a mi vida, me retiro de ella en cierto modo, pero no como el sujeto puro del conocimiento; *en ese retiro llevo conmigo lo que yo soy y lo que quizás no sea mi vida.* Aquí aparece el intervalo entre mi ser y mi vida. Yo no soy mi vida; y si estoy en posición de juzgarla —y esto no puedo negarlo sin caer en un escepticismo radical que no es sino desesperación— es sólo con la condición de poder primero reunirme en el recogimiento más allá de todo juicio posible, más aún de toda representación. El recogimiento es sin duda lo menos espectacular del alma; no consiste en mirar algo, es una recuperación, un restablecimiento interior, y cabría preguntarse, lo apunto sólo de pasada, si no habría que ver en él el fun-

damento de la memoria, el principio de la unidad efectiva e irrepresentable sobre el cual descansa la posibilidad misma del recuerdo. La expresión inglesa "to recollect one self", es reveladora.

Podría preguntarse: ¿no se confunde el recogimiento, después de todo, con ese momento dialéctico de la vuelta sobre sí o aun del *Für-sich-sein* que está en el centro del idealismo alemán?

A decir verdad, no lo creo. Volver en sí no significa ser para sí y mirarse en cierta forma en la unidad inteligible del sujeto y del objeto. Por el contrario, diría yo, estamos aquí en presencia de la paradoja que es el misterio mismo en virtud del cual el yo en que vuelvo deja, por ello mismo, de ser suyo. "No sois vuestros", esta gran sentencia de San Pablo cobra aquí su significado a la vez ontológico y esencialmente concreto; ella es la que mejor traduce la realidad en torno de la cual nos movemos ahora. ¿Esta realidad, podría preguntarse,

no es objeto de intuición? ¿Lo que llama usted recogimiento no es lo que otros llaman intuición?

Otra vez me parece que hay que ser aquí extremadamente prudente; ver si es posible hablar de una intuición que no se da ni puede darse como tal. Cuanto más central es una intuición, más ocupa el fondo mismo del ser que ilumina y es precisamente menos susceptible de volver en sí y de aprehenderse.

Si reflexionamos por añadidura en lo que podría ser una intuición del ser, vemos que no es —ni debe ser— susceptible de figurar en una colección, de inventariarse como una experiencia o un *Erlebnis* cualquiera, el cual presenta siempre, por el contrario, el carácter de poder ora integrarse, ora aislarse y como descubrirse. Por ende, todo esfuerzo por evocar esa intuición, por figurársela diría yo, tiene que ser infructuoso. En ese sentido, hablarnos de la intuición del ser es invitarnos a tocar en un pia-

no mudo. Esa intuición no puede producirse en plena luz por la sencilla razón de que, en verdad, no se la posee.

Nos encontramos aquí en el punto más difícil de toda mi exposición; en vez de utilizar el término intuición, mejor valdría decir que tenemos que habérnoslas con una seguridad que subtiende todo el desarrollo del pensamiento, incluso discursivo; por ende, sólo podemos acercarnos a él por un movimiento de conversión, es decir, por una reflexión segunda: la reflexión por la cual me pregunto cómo, a partir de qué origen fueron posibles los procesos de una reflexión inicial que postulaba lo ontológico sin saberlo. La reflexión segunda es el recogimiento en la medida en que es capaz de pensarse a sí mismo.

Me resulta muy penoso, en verdad, tener que usar un lenguaje tan abstracto cuando se trata en el fondo no de una dialéctica *ad usum philosophorum,* sino de lo más vital que pueda haber y, diría yo, de

lo más dramático en el ritmo de una conciencia que se pone a prueba con el fin de recobrarse.

Ese aspecto dramático hay que ponerlo ahora de manifiesto.

Nos referiremos a lo que indicaba casi al principio: la exigencia ontológica, la exigencia de ser puede renegar de sí misma. En otro nivel, el ser y la vida no coinciden; mi vida, y por refracción cualquier vida, puede parecerme por siempre inadecuada para algo que llevo en mí, que en rigor soy, pero que, con todo, la realidad rechaza y excluye. La desesperación es posible en todas las formas, en todo momento, en todos los grados. Puede parecer que la estructura misma de nuestro mundo nos recomiende, cuando no nos imponga esa traición. El espectáculo de muerte que este mundo nos propone puede ser visto desde cierto ángulo como una incitación perpetua a la renegación, a la defección absoluta. Podría decirse incluso que la posibilidad perma-

nente del suicidio es, en este sentido, el señuelo, acaso esencial, de todo pensamiento metafísico.

Tal vez algunos se sorprendan de ver aparecer, en medio de este desarrollo abstracto y reposado, palabras tan cargadas de potencial afectivo, palabras *"vedette"* como suicidio o traición. No se trata de una concesión al sensacionalismo. Estoy persuadido de que en el drama y al través del drama, el pensamiento metafísico se capta a sí mismo y se define *in concreto*. Jacques Maritain, en una conferencia dictada en Lovaina hace uno o dos años acerca del Problema de la filosofía cristiana, decía: "Nada más fácil para una filosofía que ser trágica, le basta con abandonarse a su peso humano"; alusión sin duda a las especulaciones de Heidegger. Creo, por el contrario, que la tendencia natural de la filosofía la inclina hacia regiones de las que parece simple y llanamente haber desaparecido lo trágico, volatilizado al contacto con el pen-

samiento abstracto. Es lo que observamos en muchos idealistas contemporáneos. Porque ignoran la persona y la sacrifican a no sé qué verdad ideal, a no sé qué principio anónimo de interioridad pura, se revelan incapaces de abarcar los datos trágicos de la vida humana a los que he aludido; los expulsan junto con la enfermedad y todo lo que ésta implica, a no sé qué arrabales hambrientos en los que desdeña aventurarse el filósofo digno de ese nombre. Pero esta actitud es íntimamente solidaria, ya lo he dicho, del rechazo de la exigencia ontológica: en realidad es lo mismo.

Si he hecho hincapié en la desesperación, en la traición, en el suicidio, es porque en ellos encontramos las expresiones más paladinas de una voluntad de negación que alcanza efectivamente al ser.

Tomemos por ejemplo la desesperación. Se trata del acto por el que se desespera de la realidad en su conjunto, en el sentido en que se desespera de alguien. La desespera-

ción se presenta como la consecuencia o la traducción inmediata de cierto *balance*: en la medida en que puedo apreciar la realidad —y lo que excede mis facultades de apreciación es para mí como si no existiera—, no descubro nada en ella que resista a un proceso de disolución que se prosigue en el fondo de las cosas y que mi reflexión me permite reconocer y denunciar. En la raíz de la desesperación creo encontrar esta afirmación: nada hay en la realidad que me permita prestarle crédito; ninguna garantía. Es un caso de insolvencia absoluta.

La esperanza, por el contrario, implica justamente ese crédito. En contra de lo que señaló Spinoza, quien me parece haber confundido aquí nociones enteramente distintas, el temor no es correlato de la esperanza sino del deseo; mientras que el correlato negativo de la esperanza es un acto que consiste en pensar lo peor de las cosas, un acto del cual constituye una ilustración sorprendente el llamado derrotismo, y que

siempre corre el riesgo de degradarse en deseo de lo peor. La esperanza consiste en afirmar que en el ser hay, allende todo lo dado, allende todo lo que puede ofrecer materia para un inventario o servir de base para un cómputo cualquiera, un principio misterioso que está en complicidad conmigo, que no puede dejar de querer lo que yo quiero, al menos si lo que yo quiero merece quererse efectivamente y es querido de hecho por la totalidad de mí mismo.

Pero es claro que estamos aquí en el centro de lo que he llamado el misterio ontológico; y los ejemplos más sencillos son también los mejores. Esperar contra toda esperanza que el ser amado triunfará del mal pretendidamente incurable que lo consume, es como decir: no es posible que yo sea el único en querer su curación, es imposible que la realidad en su entraña sea hostil o siquiera indiferente a lo que afirmo ser un bien en sí mismo. Podrán citarme *ejemplos, casos* propios para desconso-

larme: más allá de toda experiencia, de toda probabilidad, de toda estadística, yo afirmo que cierto orden *será* restablecido, que la realidad *está* conmigo en querer que así sea. No deseo: afirmo; es lo que llamaré la resonancia profética de la verdadera esperanza.

Podría decírseme: "con todo, en la inmensa mayoría de los casos sólo se trata de una ilusión". Pero, aparte de que es esencial al acto de esperar excluir la consideración de los casos, cabría mostrar aquí que existe una dialéctica ascendente de la esperanza, por la cual ésta se ve llevada a transferirse a un plano trascendente respecto de todos los mentís empíricos posibles, al plano de la salvación, por oposición al plano del éxito, en cualquier forma en que éste se presente.

No por ello deja de subsistir hasta el fin la correlación de la esperanza y la desesperación. No me parecen separables. Quiero decir que la estructura del mundo en que

vivimos permite y en cierto modo parece aconsejar una desesperación absoluta: mas sólo en un mundo semejante puede surgir una esperanza invencible. Por ello, además, no podríamos estar suficientemente agradecidos a los grandes pesimistas de la historia del pensamiento; ellos llevaron a su límite cierta experiencia interior que debía efectuarse y cuya posibilidad radical no debe embozar ninguna apologética; ellos nos prepararon para comprender que la desesperación pudiera ser lo que fué para Nietzsche (aunque en un registro infraontológico, en una zona sembrada de escollos mortales): el trampolín de la más alta afirmación.

Por otra parte, no deja de ser cierto que, en la medida misma en que la esperanza es un misterio, como lo vió Peguy, ese misterio puede desconocerse y convertirse en problema. Entonces se trata a la esperanza como a un deseo revestido de juicios ilusorios que disfrazaran una realidad ob-

jetiva cuyo verdadero carácter se tendría interés en desconocer. Sucede aquí lo que hemos hecho notar a propósito del encuentro o del amor; porque el misterio puede y en cierto sentido debe degradarse en problema, una interpretación como la de Spinoza, con la confusión que implica, debe proponerse en un momento dado. Mientras nos mantengamos más acá de lo ontológico, una actitud semejante no puede dar lugar a ninguna crítica. Esto es muy importante y hay que insistir en ello. Mientras conservo frente a la realidad la actitud de quien no está implicado en ella, sino que considera de su incumbencia levantar de ella un acta tan exacta como pueda (y esta es por definición la actitud del sabio), tengo fundamentos para observar por principio, frente a esa realidad, una especie de desconfianza que no contiene en derecho ningún límite de aplicación; tal es la actitud del hombre de laboratorio, quien en ningún grado podría prejuzgar de los resultados

del análisis al cual procede, y quien puede considerar *lo peor*, tanto más que en ese plano la noción misma de lo peor pierde su sentido. Pero justamente ese orden de investigación, rigurosamente comparable al que instituye un revisor de cuentas, se lleva al cabo más acá del orden del misterio, del orden en que el problema tropieza en sus propios datos.

En realidad, cuando, por ejemplo, me interrogo por el valor de la vida, estoy en una profunda ilusión si me imagino que aún puedo conservar esa actitud; es un verdadero paralogismo pensar que pueda proseguir esa investigación como si yo mismo no estuviera en juego.

Por ende, entre la experiencia —la realidad de la experiencia en el corazón de aquel en quien ella mora— y los juicios acerca de ella de un espíritu prisionero de la objetividad, hay el mismo muro que separa el problema puro del puro misterio.

Nos encontramos en un nudo vital de nuestro tema donde aparecen algunas conexiones particularmente íntimas.

El mundo de lo problemático es al mismo tiempo el del deseo y el temor, que no se pueden separar uno del otro; es también, sin duda, el mundo funcionalizado o funcionalizable que he definido al comienzo de esta meditación; es, en fin, el mundo en donde reinan las técnicas cualesquiera que sean. No hay técnica que no se ponga directamente o que no pueda ponerse al servicio de tal o cual deseo, de tal o cual temor; e inversamente, todo deseo o todo temor tenderá a inventar técnicas que le sean apropiadas. Desde esta perspectiva la desesperación consistirá en reconocer la ineficacia última de las técnicas, sin consentir o lograr colocarse en un terreno en el que toda técnica se reconocería incompatible con los caracteres fundamentales del ser, que, por esencia, escapa a nuestro alcance (en tanto que nos dirijamos al mun-

do de los objetos y sólo a él). Esta es la razón por la cual puede parecer que hemos entrado hoy en la edad misma de la desesperación: no hemos dejado de creer en la técnica, es decir, no hemos dejado de considerar la realidad como conjutno de problemas — y al mismo tiempo la bancarrota *global* de la técnica es discernible tan claramente como sus triunfos *parciales*. A la pregunta: ¿qué puede el hombre?, aún respondemos: el hombre puede lo que puede su técnica; pero al mismo tiempo debemos reconocer que esa técnica se revela incapaz de *salvarlo de sí mismo,* e incluso se muestra capaz de concertar las más temibles alianzas con el enemigo que lleva en su fondo.

Entregado a la técnica, dije; hay que entender por esto: cada vez más incapaz de dominarla o aun de *dominar su propio dominio.* Pues el dominio de su propio dominio, que no es sino la expresión en el plano de la vida activa de lo que he lla-

mado la reflexión a la segunda potencia, sólo puede encontrar su centro o su punto de apoyo en el recogimiento.

Podría objetárseme que el hombre más imbuído de la creencia en la técnica está obligado a reconocer que existen campos inmensos fuera de su alcance. Pero aquí no importa esa constatación, sino la manera como el espíritu la juzga. Estamos obligados a reconocer que las condiciones meteorológicas se encuentran fuera de nuestro alcance, pero se trata de saber si opinamos deseable y justo que se nos conceda este alcance. Cuanto más tienda a desaparecer el sentido de lo ontológico, más ilimitadas resultarán las pretensiones a una especie de regencia cósmica para el espíritu que ha perdido ese sentido, porque será cada vez menos capaz de interrogarse por los títulos que pueda tener para ejercer esa regencia.

Hay que añadir que cuanto más crezca la desproporción entre las reivindicaciones

de la inteligencia técnica y la fragilidad, la precariedad persistente del sustrato material que sigue siendo su sede al menos aparente, tanto más se exacerbarán las posibilidades permanentes de desesperación en el fondo de esa inteligencia. En este sentido, existe realmente una correlación dialéctica íntima entre un optimismo del progreso técnico y una filosofía de la desesperación, que casi inevitablemente se exhala de él — y no es menester insistir en las ilustraciones que nos ofrece a este respecto el mundo de 1933.

Se podría decir: pero, al fin y al cabo, ese optimismo del progreso técnico estaba animado por una gran esperanza; ¿cómo puede conciliarse esto con una interpretación ontológica de la esperanza?

Hay que responder, creo yo, que hablando metafísicamente, *la única esperanza auténtica es la que se dirige a lo que no depende de nosotros,* aquella cuyo móvil es la humildad, no el orgullo. Y aquí nos ve-

mos llevados a considerar otro aspecto del misterio en el único fondo sobre el cual trato de hacer algunas observaciones.

El problema metafísico del orgullo, de la *hybris,* del que se percataron los griegos y que fué uno de los temas esenciales de la teología cristiana, me parece que fué ignorado casi totalmente por los filósofos no teólogos de los tiempos modernos. Era un terreno reservado a los moralistas. Pero desde la perspectiva en que me coloco, es, por el contrario, una cuestión esencial, tal vez sea incluso la cuestión vital. Basta con ver la definición que Spinoza da de la *superbia* en la Etica (III, def. XXVIII), para notar hasta qué grado desconoció el problema: "El orgullo, dice, es una opinión excesiva que el amor propio nos da de nosotros mismos." En realidad, esta es una definición de la vanidad. El orgullo consiste en no encontrar fuerza más que en sí mismo; cercena, a quien lo padece, de cierta comunión de los seres, y a la vez tiende a

quebrarla; actúa como un principio de destrucción.

Esta destrucción, por otra parte, puede dirigirse contra sí mismo; el orgullo no es en modo alguno incompatible con el odio a sí mismo, puede conducir al suicidio; y es esto, me parece, lo que no advirtió Spinoza.

Una objeción masiva y muy grave amenaza surgir en el punto al que hemos llegado.

En el fondo, se me podría decir, lo que usted se ve llevado a justificar ontológicamente, ¿no es una especie de quietismo moral que se satisface con la aceptación pasiva, la resignación, la esperanza inerte? Pero en todo eso, ¿qué es del hombre en cuanto hombre, en cuanto ser activo? ¿No resulta condenada la acción misma en cuanto implica una confianza en sí, que ya es afín con el orgullo? ¿Al fin de cuentas, la acción misma es una degradación?

Haré notar que esta objeción implica una serie de equívocos.

Ante todo, la idea de una esperanza inerte es, en mi opinion, contradictoria. La esperanza no es una especie de espera embotada, es algo que sub-tiende la acción o que planea sobre ella, pero que ciertamente se degrada o desaparece cuando la acción misma se extenúa. La esperanza me parece la prolongación en lo desconocido de una actividad central, es decir, arraigada en el ser. De donde sus afinidades, no con el deseo, sino con la voluntad. La voluntad implica también, en efecto, una negativa a computar las posibilidades o al menos una detención en esa computación. ¿No podría entonces definirse la esperanza como una voluntad que se aplica a lo que no depende de ella?

Poseemos la prueba experimental de esta conexión en el hecho de que, en los santos más militantes, la esperanza se llevó a su grado más alto; esto sería inconcebible si ella fuera un simple estado veleidoso del alma. Lo que todo lo falseó aquí,

como también en las partes más altas de la ética, fué cierta representación estoica de la voluntad concebida como rigidez, cuando es, por el contrario, distensión y creación.

La palabra creación se nos presenta aquí por primera vez; con todo, es la palabra decisiva. Donde hay creación, no hay ni puede haber degradación; y en la medida en que la técnica es o implica creación, no es en modo alguno degradación. La degradación empieza en el momento en que la creación se imita, se repliega en sí, o se hipnotiza, se crispa sobre sí misma. Y podemos advertir aquí la fuente de ciertos equívocos que denunciaba a propósito del recogimiento.

Grande es la tentación de confundir dos movimientos que nuestras metáforas espaciales nos impiden oponer claramente entre sí: el crispamiento, la contracción, el repliegue sobre sí que son inseparables del orgullo, que incluso lo simbolizan, no po-

drían confundirse con el humilde retiro que conviene al recogimiento y por el cual recobro contacto con mis bases ontológicas.

Cabe pensar que la misma creación estética supone ese retiro, ese recogimiento. La creación estética, lo mismo que la investigación científica, excluyen en realidad el acto por el cual el yo se centra, se enfoca a sí mismo, y este acto es ontológicamente negación pura.

Puede parecer que me aproximo aquí a la tesis bergsoniana hasta el punto de coincidir con ella. No creo, empero, que así sea. Los términos de que casi siempre ha usado Bergson hacen pensar que lo esencial en la creación, para él, es la inventiva, la innovación brotante. Pero me pregunto si, al concentrar la atención con demasía en ese aspecto de la creación, no tendemos a perder de vista su significación última, su arraigo en el ser. Aquí intervendría la noción de *fidelidad creadora,* noción tanto

más difícil de ceñir y sobre todo de precisar conceptualmente, cuanto que encubre una paradoja insondable, cuanto que está en el centro mismo de lo meta-problemático.

Es importante observar que parece difícil salvar la fidelidad en una metafísica bergsoniana, porque en ella siempre corre el riesgo de ser interpretada como una rutina, como una observancia, en el sentido peyorativo de la palabra, como un amparo mantenido arbitrariamente *contra* el poder de renovación que es el espíritu mismo.

Me inclino a creer que en ese desconocimiento de los valores de la fidelidad hay algo que vicia profundamente la noción de religión estática tal y como aparece en las *Deux sources*. Y aquí una meditación sobre la fidelidad creadora, de la que sólo puedo indicar algunos lineamientos, podría permitir una puntualización indispensable.

La fidelidad es en realidad lo contrario de un conformismo inerte; es el reconocimiento activo de algo permanente, no for-

mal a la manera de una ley, sino ontológico. En este sentido se refiere siempre a una presencia o, aún, a algo que puede y debe mantenerse en nosotros y ante nosotros como presencia, pero que *ipso facto* lo mismo puede ser ignorado, olvidado, obstruído; y aquí vemos aparecer de nuevo la sombra de la traición que a mi parecer envuelve todo nuestro mundo humano como una niebla siniestra.

¿Se dirá que hablamos por lo común de fidelidad hacia un principio? Queda por averiguar si no hay aquí una transposición ilegítima de una fidelidad de otro orden. Un principio, mientras se reduzca a una afirmación abstracta, nada puede exigir de mí, pues debe toda su realidad al acto por el cual yo lo sanciono o lo proclamo. La fidelidad al principio en cuanto principio es una idolatría en el sentido etimológico de la palabra; puede ser una obligación sagrada para mí renegar de un principio del cual se ha retirado la vida y al cual siento

que ya no me adhiero: al continuar conformando mi conducta con él, en el fondo me traiciono a mí mismo — a mí mismo en cuanto presencia.

Tan no es la fidelidad un conformismo inerte, que implica una lucha activa y continua contra las fuerzas que tienden en nosotros hacia la dispersión interior y también hacia la esclerosis de la costumbre. Se me dirá: de cualquier modo, no se trata sino de una especie de conservación activa, lo contrario de una creación. Creo que aquí es preciso penetrar mucho más hondo en la naturaleza de la fidelidad y de la presencia.

Si la presencia no fuera sino una *idea* en nosotros cuya característica consistiera en no ser nada más que ella misma, todo lo que podríamos esperar, en efecto, sería mantener en nosotros o ante nosotros esa idea, como se guarda una fotografía en un cajón o sobre una repisa. Pero lo propio de una presencia en cuanto presencia es ser incircunscrita; y aquí encontramos una vez

más lo meta-problemático. La presencia es misterio en la medida misma en que es presencia. Ahora bien, la fidelidad es la presencia perpetuada activamente, es la renovación del bienestar de la presencia — de su virtud que consiste en una misteriosa incitación a crear. Aquí aún, la consideración de la creación artística podría prestarnos una gran ayuda, pues si la creación estética es concebible, sólo puede serlo a partir de cierta presencia del mundo al artista; presencia al corazón y a la inteligencia, presencia al ser mismo.

Por lo tanto, una fidelidad creadora es posible, porque la fidelidad es ontológica en su principio, porque prolonga una presencia que corresponde ella misma a cierto alcance del ser en nosotros; por ende, multiplica y profundiza de una manera casi insondable la resonancia de la presencia en el seno de nuestra duración. Esto me parece que tiene consecuencias en cierta forma inagotables, aunque sólo fuera por lo que

respecta a las relaciones entre los vivos y los muertos.

Conviene insistir aún: una presencia a la cual somos fieles, no es la efigie cuidadosamente preservada de un objeto desaparecido; la efigie, a pesar de todo, no es sino un simulacro, metafísicamente es *menos* que el objeto, es una reducción de él. La presencia, por el contrario, es *más* que el objeto, lo desborda en todos sentidos. Nos encontramos en el umbral de un camino en cuyo término la muerte aparece como una *prueba para la presencia.* Punto esencial en el que conviene concentrar nuestra atención.

Se me dirá: ¡qué extraña manera de definir la muerte! La muerte *es* cierto fenómeno definible en términos biológicos, *no es* una prueba.

Hay que responder: ella es lo que significa, y lo que significa para un ser situado en el nivel espiritual más elevado al que podamos llegar. Es evidente que la muerte

de Fulano, que conozco por el periódico, de Fulano que sólo es un nombre para mí, *no es* para mí sino un tema de notificación; significa que puedo borrar a Fulano del número de personas a quienes puedo dirigirme para preguntarles o informarles de algo. Sucede algo enteramente distinto con un ser que me ha sido dado como presencia. Aquí depende de mí, de mi actitud interior, mantener esa presencia que podría degradarse en efigie.

Me responderéis: no se trata sino de una traducción, en lenguaje insólito e inútilmente metafísico, de un hecho psicológico muy trivial. Es evidente que en cierta medida depende de nosotros que los muertos vivan o no en nuestro recuerdo. Pero esa es una existencia totalmente subjetiva.

Creo que en realidad se trata de algo muy distinto, de una realidad infinitamente más misteriosa. Cuando decimos: "depende de nosotros que nuestros muertos

vivan en nosotros", nos referimos aún a la idea como reducción o como efigie. Admitimos que ha desaparecido el objeto, pero que subsiste un simulacro que podemos cuidar en el sentido familiar del término, como un ama de llaves cuida de un apartamiento, de un mobiliario. Es muy claro que ese cuidado no presenta ningún valor ontológico. Pero si la fidelidad es creadora en el sentido en que he tratado de definirla, sucede algo enteramente distinto. Una presencia es una realidad, un determinado influjo; depende de nosotros mantenernos impermeables o no a ese influjo, pero no, para decir verdad, suscitarlo. La fidelidad creadora consiste en mantenerse activamente en estado de permeabilidad; y vemos efectuarse una especie de intercambio misterioso entre el acto libre y el don por el cual se responde a él.

Hay que prever aquí una objeción inversa y simétrica de la precedente; me diréis: está bien, deja usted de decorar con

vocablos metafísicos un lugar común de la psicología, pero sólo para afirmar gratuitamente una tesis indemostrada que excede toda experiencia posible; esto sucede en el momento en que substituye usted el término neutro y ambiguo de "presencia" por el de "influjo" que es infinitamente más comprometedor.

Para responder a esta objeción, creo necesario referirnos una vez más a lo que dijimos del misterio y del recogimiento. En efecto, sólo en el terreno meta-problemático puede acogerse la noción de influjo. Si se tomara en su acepción objetiva, la de una aportación de fuerza, nos encontraríamos frente a una tesis no metafísica sino física, que efectivamente sería propia para despertar todas las impugnaciones. Cuando digo que un ser se me da como presencia o como ser (equivale a lo mismo, pues sólo es un ser para mí si es una presencia), ello significa que no puedo tratarlo como si estuviera simplemente colocado delante de

mí; entre él y yo se anuda una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que pudiera cobrar de él; ya no está únicamente delante de mí, está también en mí; o, con mayor exactitud, esas categorías resultan rebasadas, carecen ya de sentido. La palabra influjo traduce, aunque de una manera demasiado espacial, demasiado física, la especie de aportación interior, de aportación por dentro que se realiza desde el momento en que es efectiva la presencia. Grande, es cierto, casi invencible será la tentación de pensar que esa presencia efectiva no puede ser sino la presencia de un objeto; pero con ello volvemos a caer más acá del misterio, en el plano de lo problemático; y entonces resuena esta protesta de la fidelidad absoluta: "Aun cuando no puedo ni tocarte, ni verte, siento que estás conmigo; sería renegar de ti no estar seguro de ello." *Conmigo*: advirtamos aquí el valor metafísico de esa palabra "con", que tan raramente han reconocido los filósofos y

que no corresponde ni a una relación de inherencia o de inmanencia, ni a una relación de exterioridad. Será esencial —me veo obligado a adoptar aquí la palabra latina— a un *coesse* auténtico, es decir, a una intimidad real, prestarse a la descomposición que le hace padecer la reflexión crítica; pero sabemos ya que existe otra reflexión, una reflexión sobre esa misma reflexión, que se refiere a una intuición subyacente, confusa pero eficaz, cuyo magnetismo secreto resiente.

Es preciso añadir —con lo que nos disponemos a transitar a otra esfera— que el valor de una intimidad tal, en particular en lo que respecta al comercio entre los vivos y los muertos, será tanto más alto y más irrechazable cuanto más claramente se sitúe esta relación en un mundo de disponibilidad espiritual total, es decir, de pura caridad; y hago notar de pasada que una dialéctica ascendente de la fidelidad crea-

dora corresponde a la dialéctica de la esperanza a la cual acabo de hacer alusión.

La noción de disponibilidad no es menos importante para nuestro tema que la de presencia; añado que entre una y otra existe un vínculo evidente.

Es un hecho de experiencia innegable, pero del cual resulta difícil dar una traducción inteligible, que hay ciertos seres que se nos revelan como presentes, es decir, como disponibles, cuando sufrimos, cuando tenemos necesidad de confiarnos, y que hay otros que no nos dan ese sentimiento, cualquiera que pueda ser por otra parte su buena voluntad. Hay que hacer notar luego que la distinción entre presencia y no presencia en ninguna forma se reduce a la oposición entre estar atento y estar distraído. El auditor más atento, más concienzudo, puede darme la impresión de no estar disponible; no me aporta nada, no puede concederme realmente un lugar en él mismo, cualesquiera que sean los servi-

cios materiales de que tal vez me colme. En realidad, hay una manera de escuchar que es una manera de dar; hay otra manera de escuchar que es una manera de negar, de *negarse*: el don material, la acción visible no es necesariamente un testimonio de presencia. No hablemos de prueba, aquí la palabra prueba desentonaría. La presencia es algo que se revela inmediata e irrechazablemente en una mirada, en una sonrisa, en un acento, en un apretón de manos.

Diría, para aclarar todo esto, que el ser disponible es el que es capaz de estar todo él por entero conmigo cuando yo lo necesito; el ser indisponible, por el contrario, es el que parece retirar en favor mío momentáneamente algunos de los recursos de que puede disponer. Para el primero soy una presencia, para el segundo soy un objeto. La presencia implica una reciprocidad que sin duda está excluída de toda relación de sujeto a objeto o de sujeto a sujeto-objeto. Y aquí un análisis concreto de la in-

disponibilidad no es menos necesario que el de la traición, la renegación o la desesperación.

En realidad, en el corazón de la indisponibilidad encontraremos siempre cierta enajenación. Alguien solicita mi simpatía por cierto infortunio que me expone; comprendo lo que me dice, reconozco de una manera enteramente abstracta que las gentes de que me habla merecen mi compasión; discierno un caso en el cual sería lógico y justo responder con simpatía, esta simpatía la concedo, si se quiere, pero sólo en idea, pues al fin me veo obligado a confesarme que nada siento. Esto me duele por otra parte; la contradicción entre lo que siento de hecho —es decir, mi indiferencia— y lo que reconozco que debería sentir, me resulta penosa y me irrita, incluso me rebaja ante mis propios ojos, pero es en vano. Sólo queda en mí el sentimiento bastante inconfesable de que, en cualquier caso, se trata de gentes que no conozco, y

que si hubiera uno de conmoverse con todos los infortunios humanos la vida ya no sería posible — que además no daría abasto. Desde el momento en que pienso: al fin y al cabo no es sino el caso 75,627, todo ha concluído, ya nada puedo sentir.

Pero la característica del alma presente o disponible es justamente no pensar en *casos;* para ella no hay *casos.*

Y, con todo, es claro que el crecimiento normal de un ser implica una repartición cada vez más precisa y automática entre lo que le concierne y lo que no le concierne, entre aquello de lo que es responsable y aquello de lo que no es responsable; cada uno de nosotros se convierte así en el centro de una especie de espacio mental dispuesto según zonas concéntricas de adherencia y de interés decrecientes. En el fondo sucede como si cada uno de nosotros secretara un caparazón cada vez más duro que lo apresara; y esa esclerosis está vinculada con el endurecimiento de las categorías se-

gún las cuales nos representamos el mundo y lo desenvolvemos.

Puede felizmente acontecer a cada uno de nosotros realizar un encuentro que venga a quebrar los cuadros de toda esa topografía egocéntrica; personalmente, puedo comprender por experiencia que, de pronto, de un desconocido encontrado por azar, surja un llamado tan irresistible que invierta todas las perspectivas habituales, exactamente como una corriente de viento invertiría los planos escalonados de una decoración — lo que parecía cercano se vuelve infinitamente lejano, y viceversa; son brechas que, lo más a menudo, vuelven a cerrarse casi en seguida. Esas experiencias nos dejan un gusto amargo, una impresión de tristeza y casi de angustia: con todo, me parecen benéficas, pues nos muestran, como en un relámpago, lo que hay de contingente, sí, de accidental en las cristalizaciones mentales que fundan nuestro sistema personal.

Pero sobre todo, allí está el hecho de la santidad realizada en ciertos seres, para revelarnos que lo que llamamos el orden normal no es, al fin y al cabo, desde una perspectiva superior, desde la perspectiva de un alma enraizada en el misterio ontológico, sino la inversión de un orden opuesto. A este respecto la reflexión sobre la santidad con todos sus atributos concretos, me parece presentar un valor especulativo inmenso: no habría que incitarme mucho para hacerme decir que ella es la verdadera introducción a la ontología.

Aquí también el confrontamiento con el alma indisponible arroja sobre nuestro tema claridades decisivas.

Estar indisponible es estar de cualquier modo, no sólo ocupado consigo, sino entorpecido por sí mismo. Digo "de cualquier modo": el objeto inmediato puede variar indefinidamente: estar ocupado consigo, con su fortuna, con sus amores, e *incluso con su perfeccionamiento interior*. Podría

concluirse de ello que estar ocupado consigo es mucho menos estar ocupado *con un determinado objeto* —aquí casi inespecificable— que estar ocupado *de una determinada manera* que queda por definir. Lo que debe verse es que lo contrario del ser ocupado consigo no es el ser vacío o indiferente. Lo que aquí se contrapone es, más bien, el ser opaco y el ser transparente. Pero esta opacidad interior misma aún habría que llegar a pensarla. Se trata, creo, de una especie de obturación o de fijación: y me pregunto si, generalizando mucho e interpretando dúctilmente ciertos datos psicoanalíticos, no deberíamos reconocer que esa fijación, en una zona o en un registro determinado, es la de cierta inquietud que no es tal en sí. Pero lo notable es que esa inquietud persiste en el seno de la fijación y le da ese carácter de crispamiento al que he dedicado unas palabras a propósito de la voluntad degradada. Todo permite pensar que esa inquietud indeterminada se confun-

de en realidad con la angustia de la temporalidad, con la aspiración del hombre no *hacia*, sino *por* la muerte, que se encuentra en el corazón del pesimismo.

Las raíces del pesimismo son las mismas que las de la indisponibilidad: si ésta crece a medida que envejecemos, es porque muy a menudo la angustia crece en nosotros, hasta ahogarnos; a medida que nos acercamos a lo que consideramos un término, esa angustia, para protegerse, debe poner en ejecución un aparato de defensa cada vez de mayor peso, cada vez más minucioso, y también, añadiré, cada vez más vulnerable. La incapacidad para la esperanza es cada vez más completa, a medida que el ser está más cautivo de su experiencia y de la prisión de categorías con la cual esa experiencia lo cerca, a medida que se entrega más íntegramente, más desesperadamente, al mundo de lo problemático.

Y aquí se juntan en un haz los principales motivos o elementos temáticos que



me he visto obligado a presentar sucesivamente. El alma más disponible es la más consagrada, la más dedicada interiormente: está protegida contra la desesperación y contra el suicidio, que se asemejan y se comunican, porque sabe que no es suya, y que el único uso enteramente legítimo que puede hacer de su libertad consiste precisamente en reconocer que no se pertenece; sólo a partir de este reconocimiento puede actuar, puede crear...

No hay que recatarse un instante las dificultades de todos los órdenes con las que tropieza una filosofía de este tipo. Se encuentra inevitablemente colocada frente a una alternativa inquietante: o bien tratará de resolver esas dificultades, de darles soluciones, y caerá entonces en los excesos de una dogmática que ignora sus principios vitales y, añadiría, de una teodicea sacrílega; o bien simplemente dejará subsistir esas dificultades clasificándolas como misterios.

Entre estos dos escollos, creo que existe una *via media*, un camino angosto, difícil, peligroso; es el que he tratado no de trazar, sino de encontrar. Y aquí sólo puede procederse por llamados, como Karl Jaspers en su *Filosofía de la Existencia*: si, como he tenido ocasión de constatar, responden algunas conciencias, no la conciencia en general, sino este ser, aquel ser, existe verdaderamente un camino. Pero —Platón, creo, lo vió con incomparable claridad— ese camino sólo puede descubrirse por el amor, sólo para él se hace visible: y aquí aparece un carácter más profundo quizás que todos los demás de esa realidad metaproblemática de la que he intentado explorar ciertas regiones.

Debemos mencionar, en fin, otra objeción muy grave. Se me dirá: "En realidad, todo lo que usted dice implica una referencia —inconfesa, no formulada por otra parte— a los datos cristianos, y sólo a su luz se aclara positivamente. Así, compren-

demos lo que usted entiende por presencia cuando evocamos la Eucaristía, lo que entiende por fidelidad creadora cuando pensamos en la Iglesia. Pero entonces, ¿qué valor tendrá esa filosofía para conciencias no cristianas, es decir, para aquellas que ignoran el cristianismo o en todo caso se declaran incapaces de adherirse a él?"

Mi respuesta será la siguiente: es muy posible que la existencia de los datos cristianos fundamentales se requiera *de hecho* para permitir que el espíritu conciba ciertas nociones cuyo análisis he esbozado: pero no se puede decir ciertamente que esas nociones dependan de la revelación cristiana; *ellas no la presuponen.*

Por otra parte, si llega a decirse que la razón debe proceder haciendo entera abstracción de todo lo que no le esté universalmente dado a un ser pensante cualquiera que sea, diría yo que se trata de una pretensión abusiva y, en último análisis, de una ilusión. El filósofo, hoy como en cual-

quiera época, se encuentra colocado en cierta situación histórica de la que resulta muy poco verosímil que pueda abstraerse realmente: sólo víctima de una ficción se imagina poder realizar el vacío en sí y en su derredor. Ahora bien, esta situación implica como uno de sus datos esenciales la existencia del hecho cristiano con todo lo que él contiene, y esto, adhiérase o no a la religión cristiana, considérense verdaderas o falsas las afirmaciones cristianas centrales. Es claro para mí que no podemos pensar como si antes de nosotros no hubiera habido siglos de cristiandad, igual que, en el orden de la teoría del conocimiento, no podemos pensar como si no hubiera habido siglos de ciencia positiva. Sólo que la existencia del dato cristiano, como la de la ciencia positiva, no tiene aquí sino un papel de principio fecundante. Favorece la eclosión de ciertos pensamientos a los cuales de hecho quizás no hubiéramos llegado sin ella. Esta fecundación puede efectuarse en las

zonas que yo llamaría peri-cristianas, y personalmente encuentro la prueba de ello en el hecho de que se produjo en mí mismo cerca de veinte años antes de que tuviera la más lejana idea de convertirme al cristianismo.

Quiero hacer notar por otro lado —y esta vez me dirijo sobre todo a los católicos— que, desde mi perspectiva, la distinción entre lo natural y lo sobrenatural debe mantenerse rigurosamente. ¿Se dirá que el empleo de la palabra "misterio" lleva el riesgo de crear un equívoco y favorecer la unificación que yo rechazo? Responderé que, en mi opinión, no se trata de confundir los misterios implicados en la experiencia humana en cuanto tal —el conocimiento, el amor, por ejemplo— con los misterios revelados, como la Encarnación o la Redención; a esos misterios ningún esfuerzo de un pensamiento que reflexiona en la experiencia nos permite elevarnos.

Se me dirá: en ese caso, ¿para qué usar la misma palabra en dos acepciones tan distintas? Pero observaré que una revelación, cualquiera que sea, sólo es pensable en tanto se refiere a un ser *comprometido*, en el sentido que he tratado de definir, es decir, a un ser que participa en una realidad no problematizable que lo funda en tanto sujeto. La vida sobrenatural debe encontrar puntos de alcance, puntos de inserción en la vida natural — lo que no quiere decir, de ningún modo, que sea el resultado de la vida natural: por el contrario. Me parece que si profundizamos en la noción fundamental para un cristiano de *naturaleza creada*, nos veremos conducidos a reconocer, en el fondo de la naturaleza y de una razón ordenada a ella, un principio de radical inadecuación consigo mismo que es como la ansiosa anticipación de otro orden.

Para resumir mi posición en este punto particularmente importante y difícil, diré que el reconocimiento del misterio ontoló-

gico, en el que veo cómo el reducto central de la metafísica, sin duda sólo es posible de hecho por una especie de irradiación fecundante de la revelación, que puede perfectamente producirse en el seno de almas extrañas a toda religión positiva, sea cual fuere; que este reconocimiento, que se efectúa al través de ciertas modalidades superiores de la experiencia humana, no implica de ningún modo la adhesión a una religión determinada; pero que, con todo, permite a quien se ha elevado hasta él entrever la posibilidad de una revelación de modo muy distinto a como podría hacerlo quien, no habiendo rebasado los límites de lo problemático, se quedara más acá del punto en el que el misterio del ser puede vislumbrarse y proclamarse. Una filosofía tal se lanza así, con un movimiento irresistible, al encuentro de una luz que presiente y de la cual sufre en el fondo de sí el estímulo secreto y el ardiente presagio.

En la Imprenta Universitaria,
bajo la dirección de Francisco
González Guerrero, se terminó
la impresión de este libro
el día 2 de diciembre de 1955.
Se hicieron 1,500 ejemplares.




UNIVERSITARIA
IMPRENTA
DE MEXICO